

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 5

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die « Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt » (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10-15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und IATG richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter

H.C. Cavallin, Östanbacks kloster, 73300 Sala, Schweden

A. Fuchs, Blütenstr. 17, 4040 Linz, Österreich

F. Gryglewicz, ul. M. Fornalskiej 4A, m. 6, 20-045 Lublin, Polen

E. Ruckstuhl, Obergütschstr. 14, 6000 Luzern, Schweiz

A. Vanhoye, Piazza della Pilotta 25, 00187 Rom, Italien

J. Zmijewski, Kirchstr. 3, 6400 Fulda, BRD

J. Zumstein, Champréveyres 1, 2000 Neuchâtel, Schweiz

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1980. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz, Harrachstraße 7/Austria

INHALTSVERZEICHNIS

FELIKS GRYGLEWICZ	
Die Aussagen Jesu und ihre Rolle in Joh 5,16-30	5
ALBERT VANHOYE	
Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräer- briefs (2. Teil)	18
JOSEF ZMIJEWSKI	
Christliche « Vollkommenheit ». Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes	50
EUGEN RUCKSTUHL	
Neue und alte Überlegungen zu den Abendmahlsworten Jesu	79
HANS C. CAVALLIN	
Tod und Auferstehung der Weisheitslehrer. Ein Beitrag zur Zeichnung des frame of reference Jesu	107
JEAN ZUMSTEIN	
Antioche sur l'Oronte et l'évangile selon Matthieu	122
ALBERT FUCHS	
Die Wiederbelebung der Griesbachhypothese oder Wissen- schaft auf dem Holzweg	139
REZENSIONEN	150
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	187
EINGESANDTE BÜCHER UND SCHRIFTEN	188

Neue und alte Überlegungen zu den Abendmahlsworten Jesu

EINLEITUNG

Schon vor 1970 war die Forschung auf dem Gebiet der neutestamentlichen Abendmahlstexte, wie es schien, zu einem gewissen Stillstand gekommen. Manche Fachleute, die noch in den fünfziger Jahren eifrig an der Auseinandersetzung um diese Texte teilgenommen hatten, standen im folgenden Jahrzehnt allen Versuchen weiterzukommen eher mißtrauisch gegenüber. Man hatte den Eindruck, als ob das Feld der Möglichkeiten zu einer in sich zusammenlaufenden Hohlfläche zu werden drohte, auf der man nicht mehr weiter ausschreiten, sondern nur noch auf Standpunkten verharren konnte, von denen aus man den Gegner zu sehen und anzurufen vermochte, ohne Hoffnung, ihm aus neuen Horizonten heraus die Augen für die Grenzen seiner Sicht zu öffnen. In dieser Lage war das Werk von H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*¹ zunächst ein großartiger Überblick über die Forschung der zurückliegenden drei Jahrzehnte und eine Auswertung ihrer Ergebnisse. Patsch vermochte manche Irrwege auszuleuchten, in verschiedenen wichtigen Fragen gelang es ihm jedoch nur, das Unentschieden zu verdeutlichen, das die Vorarbeiten der Forscher ermöglicht hatten. Im Horizont der neueren Auseinandersetzung um den Jesus der Geschichte stärkte seine Untersuchung aber doch das Vertrauen in die Nähe unserer Abendmahlstexte zu diesem Jesus, dessen Grundanliegen, das seine Abschiedsgabe anstrebte, hier noch deutlich erkennbar ist.

Seit einigen Jahren wußte man, daß R. Pesch, Schüler des Freiburger Neutestamentlers A. Vögtle, im Begriff war, eine entscheidende Wende von einem gelegentlich überkritischen Abschnitt seines Schaffens zu einer ausgeglichenen Handhabung der neueren Forschungsmethoden auf dem Gebiet der Auslegung neutestamentlicher Texte zu vollziehen. Vor allem war zu erkennen, daß er dem Markusevangelium deutlich größere geschichtliche Glaubwürdigkeit einräumte, als das etwa dem Gefälle der starken redaktionskritischen Richtung der Markusfachleute entsprach. Pesch hatte schon vor längerer Zeit den Auftrag erhalten, für Herders theologischen

¹ H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (CalwTM, 1), Stuttgart 1972.

Kommentar zum Neuen Testament das Markusevangelium auszuliegen. Durch mehrere Vorarbeiten bahnte er sich hier seinen Weg durch das Gestrüpp der Forschung und der verschiedenen Auslegungsrichtungen. 1976 erschien der erste Band seines Werkes, ein echter Durchbruch zu einer ungewohnten neuen Sicht auf Markus. Schon 1977 erschien auch der zweite Band, der die gleiche Einstellung des Verfassers zu seinem Stoff und seiner Aufgabe zeigte. In diesem Band legt Pesch im Rahmen der Leidensgeschichte Jesu auch den markinischen Abendmahlsbericht aus, zweifellos in einer Weise, die seiner neuen Sicht und Richtung treu bleibt, aber doch auch die Frage aufwirft, ob sie den nicht zu übersehenden Schwierigkeiten, die sich jeder Auslegung der Abendmahlstexte in den Weg stellen, und der Vielfalt der Gesichtspunkte gerecht zu werden vermag, auf die hier, wie die neutestamentliche Abendmahlforschung der letzten Jahrzehnte aufgedeckt hat, Rücksicht genommen werden muß.

Dieser Frage und einer entsprechenden Prüfung der Aussagen Peschs gilt die vorliegende Arbeit. Es handelt sich nicht um eine großangelegte Untersuchung der Abendmahlsfrage in ihrem ganzen Umfang, sondern um eine Darstellung einzelner Gesichtspunkte aus dem Blickwinkel, der sich durch die Fragestellung ergibt. Das macht es notwendig, daß da und dort auch Zusammenhänge und Standpunkte aus den fachlichen Auseinandersetzungen vergangener Jahre vorausgesetzt werden müssen. Hie und da hole ich aber auch weiter aus, wenn ich den Eindruck habe, neue Gesichtspunkte in dem von Pesch angeregten, aber über ihn hinausgreifenden Gespräch gefunden zu haben. So darf ich hoffen, mit dieser Arbeit auch meinerseits einige Anregungen zu vermitteln.

ERSTER HAUPTTEIL

DIE NEUDEUTUNG DER ABENDMAHLSTEXTE DURCH RUDOLF PESCH

Im Verlauf der letzten Jahrzehnte wurden die vier neutestamentlichen Abendmahlstexte immer allgemeiner als Kultätalogien oder Kultanamnesen verstanden, die zwar die kirchliche Eucharistiefeier auf eine Stiftung des irdischen Jesus zurückführten, ihre Form aber weitgehend nachösterlicher Prägung, liturgischer Gestaltung und theologischer Auslegung verdankten. Im zweiten Band seines Markuskomentars sucht nun R. Pesch in einem Exkurs über die Abendmahlsüberlieferung² nachzuweisen, daß es nur eine echte

² R. Pesch, Das Markusevangelium (HThK, 2/2), Freiburg-Basel-Wien 1977,

neutestamentliche Kultätologie gibt: 1 Kor 11,23-26. Voraussetzung dieser im wesentlichen vorpaulinischen Anamnese sei aber der Abendmahlsbericht Mk 14,22-25, den Markus als Teil der vormarkinischen Leidensgeschichte unverändert übernommen habe. Nach Pesch ist dieser Bericht ein Text, der einmaliges Geschehen und Handeln so erzählt, daß der geschichtliche Rahmen überall vorausgesetzt und nirgends überschritten wird. Der Text wurde nicht, wie bisher ziemlich allgemein angenommen wurde, nachträglich aus der Liturgie der Markuskirche in die vormarkinische Leidensgeschichte eingefügt, sondern war von Anfang an fest in deren erzählerischen Zusammenhang und in den engeren Zusammenhang der Erzählung vom Letzten Mahl Jesu eingebunden. Die sogenannten Deuteworte Jesu zu Brot und Wein, die im Rahmen dieses Berichts angeführt werden, weisen auf den nahen Tod Jesu hin und enthalten das Verständnis, mit dem der irdische Jesus auf diesen Tod zugeht und ihn auf sich nahm. Sie deuten diesen Tod in einem Verstehenshorizont, der damals für jüdisches Denken offenstand und ausmeßbar blieb und doch als Ganzes für das Geheimnis des leidenden Menschensohnes und seines Heilstodes Raum gewährte.

Wie sucht nun Pesch diese Auffassung zu erhärten? Zunächst durch den Nachweis, daß der mattäische und der lukanische Abendmahlstext als ursprüngliche Berichte oder Kultanamnesen ausscheiden. Die mattäische Fassung ist ganz vom markinischen Text abhängig, von ihm abgeleitet oder auf seiner Grundlage überarbeitet. Sie ist keine kultische Weiterentwicklung der Abendmahlsüberlieferung in der mattsäischen Gemeinde, sondern spiegelt durchweg die Absichten des ersten Evangelisten, sein Christus- und Kirchenverständnis. Im lukanischen Abendmahlstext unterscheidet Pesch zwischen 22,15-18 und 19-20. Lk 22,15-18 versteht er im Gegensatz zu mehreren Auslegern³ nicht als vorgegebenen älteren Paschamahlbericht, in den Lukas die Kultanamnese seiner Gemeinde einfügte, sondern als durch die schriftstellerische Neugestaltung des ganzen Abendmahlzusammenhangs angeregten und von Lukas geschaffenen Text, der sich in seinen Gesamtentwurf eines Symposions einfügt und markinische Elemente verwendet. Die Semitismen des Textes stammen aus der markinischen Vorlage. Neben

Exkurs: Die Abendmahlsüberlieferung, 364-377. Vgl. auch R. Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (QD, 80), Freiburg-Basel-Wien 1978, 17-102.

³ Hauptvertreter der Auffassung, Lk 22,15-18 sei ein dem Evangelisten vorgegebener Paschamahlbericht, ist H. Schürmann, Der Paschamahlbericht Lk 22, (7-14), 15-18. I. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes Lk 22,7-38 (NtA, 19/5), Münster 1968.

ihnen sind eindeutige Lukanismen wie $\pi\rho\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ und $\alpha\pi\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\upsilon\upsilon$ gewiß kein Zufall. Was dann Lk 22,19-20 angeht, so haben wir hier einen Text vor uns, der eine zu 1 Kor 11,23-25 parallele Kultanamnese mit Elementen aus Mk 14,22-25 zusammenarbeitet. Für die Rückfrage nach der ältesten Abendmahlsüberlieferung genügt deswegen der Markus-Paulus-Vergleich.

Diesen Vergleich führt Pesch vorerst als gattungskritische Untersuchung durch. Diese erweist, daß zwar beide Abendmahlstexte erzählende Eigenart aufweisen, aber mit starken Redeanteilen durchsetzt sind. Die Markus-Fassung erzählt aber mehr Handlung von mehr Handlungsträgern und nennt überdies Empfänger der Gaben Jesu und handgreifliche Umstände wie etwa das Trinken aller Jünger aus dem Becher. Die markinische Erzählung ist eindeutig geschichtlicher Bericht. Die Paulus-Fassung erzählt weniger Handlung, als Handelnder tritt nur Jesus der Herr auf, Empfänger seines Handelns werden nicht unmittelbar genannt. Der Erzählungsablauf wird im Blick auf das urchristliche Herrenmahl vereinfacht. Wir haben keinen eigentlichen Bericht, sondern eine zweckgebundene Nacherzählung vor uns.

Die Redeteile der beiden Texte verdeutlichen dieses Bild. In der Paulus-Fassung wird im Gegensatz zu Markus durch die zwei Aufforderungen, die Abendmahlshandlung Jesu zu wiederholen, die erzählte Welt überschritten und die Zukunft der kirchlichen Eucharistiefeier ins Auge gefaßt. Der soteriologische Zusatz zum paulinischen Brotwort — $\tau\delta\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \delta\mu\omega\acute{\nu}$ — setzt das nachösterliche Herrenmahl als Zuwendung der Heilsfrucht des Todes Jesu an die jeweiligen Teilnehmer voraus, dazu, wie Pesch mit anderen vermutet, vielleicht die eucharistische Feier sub una.⁴ Auch die Rede vom Neuen Bund spiegelt im Gegensatz zum Bundesblut Jesu in der Markus-Fassung, das an die Ankündigung seines nahen Todes anknüpft, wahrscheinlich nachösterliches Glaubensdenken. Vergleichen lassen sich endlich auch Mk 14,25 und 1 Kor 11,26. Während der eschatologische Ausblick des Markustextes das Geschick Jesu als Geschick ansagt, das seinen noch zukünftigen Tod überholen wird, schaut der paulinische Hinweis auf das Kommen des Herrn eindeutig auf den Tod Jesu zurück und deutet das Tun der Teilnehmer am Herrenmahl in der Zwischenzeit.

Der gattungskritische Vergleich zeigt also auf, daß in der markinischen Abendmahlsüberlieferung eine berichtende Erzählung, in

⁴ Zur Herrenmahlfeier sub una (figura) vgl. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 41967, 108. Dazu Patsch, aaO. 77 mit Anm. 176; ferner Pesch, Mk, 374-376.

der paulinischen aber eine Kultätologie vorliegt. Der kultätologische Text ist durch die feierliche liturgische Einleitung zu einer Erzähleinheit geworden, die selbständig überliefert werden konnte, während die berichtende Erzählung im vormarkinischen Zusammenhang nicht zur selbständigen Überlieferung geschaffen und geeignet war. Der Unterschied der beiden Gattungen führt nach Pesch zum Schluß, daß die markinische Abendmahlsüberlieferung der ältere, die auf die Herrenmahlfeier der Urkirche zielende, vom geschichtlichen Ursprung sich entfernende paulinische und vorpaulinische Kultätologie der jüngere Text ist.⁵

Diesen Schluß untermauert Pesch in einer anschließenden sprachlichen und motivkritischen Prüfung der Texte und führt ihn ergänzend weiter, indem er die Entstehung der vorpaulinischen Kultanamnese vom vormarkinischen Abendmahlsbericht abhängig sein läßt. So glaubt er etwa, daß die nicht sehr deutliche Angabe des Paulustextes über die Nacht der Auslieferung die Kenntnis der vormarkinischen Leidensgeschichte voraussetze. Der Paulustext neigt auch zur Verkürzung des Markustextes, wie sich vor allem in der Einleitung des Becherwortes zeigt — *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων*. Hier wird der Becher durch die auf ihn bezogene zeitliche Festlegung — *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* — als der dritte Becher im Ablauf der Paschamahlzeit gekennzeichnet, was sich nach Pesch nur durch die Abhängigkeit von der vormarkinischen Leidensgeschichte erklärt, wo dieser Dankbecher durch das *εὐχαριστήσας* im Unterschied zum *εὐλογήσας* beim Brotwort kenntlich gemacht wurde.

Pesch unterzieht schließlich die Abendmahlsworte Jesu in den beiden fraglichen Fassungen einer eigenen Untersuchung. Er weist darauf hin, daß der Ausfall des markinischen *λάβετε* im paulinischen Brotwort auf dessen abgeleitete Prägung hindeute, auch der fehlenden Nennung von Empfängern der Abschiedsgabe Jesu entspreche und das entgeschichtlichende Gefälle der Kultätologie sichtbar mache. Er geht dann näher auf die soteriologische Zielangabe im paulinischen Brotwort ein — *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*. Ihre Nichtursprünglichkeit an dieser Stelle ergibt sich für ihn aus folgenden Gründen: a. Sie macht das vormarkinische Brotwort, das wie das Becherwort im Zusammenhang einer Todesdeutung Jesu steht, stärker zu einem Hinweis auf die eucharistische Gabe des Herrenmahls. b. *ὑπὲρ ὑμῶν* ist zweifellos aus *ὑπὲρ πολλῶν* abgeleitet. c. Unter der Voraussetzung der Sub-una-Feier ist die Übernahme der soteriologischen

⁵ Selbstverständlich wird damit nicht übersehen, daß der paulinische Text als Bestandteil des ersten Korintherbriefs literarisch älter ist als der Abendmahlsbericht des Markusevangeliums.

Deutung aus dem Becherwort in das Brotwort notwendig. d. Die Wendung τὸ ὑπὲρ ὕμῶν scheint nicht ins Aramäische rückübersetzbar zu sein. e. Da Markus mit der vormarkinischen Leidensgeschichte vom Paschamahl Jesu berichtet und nicht eine Kultätologie bietet, kann der soteriologische Zusatz im Brotwort nicht ins Becherwort verlegt worden sein, als Brot- und Becherhandlung in der nachösterlichen Entwicklung der Herrenmahlfeier zusammenrückten.

Warum ergänzt nun die vorpaulinische Kultätologie das einleitende τοῦτο des vormarkinischen Becherwortes durch τὸ ποτήριον? Pesch antwortet auf diese Frage zunächst mit dem Blick auf den Markustext. Die vormarkinische Abendmahlsüberlieferung erwähnte das Trinken aller Jünger aus dem Becher, konnte also nachher nur den Becherinhalt, nicht den Becher deuten. Andererseits kann das alleinstehende τοῦτο nicht durch Verkürzung aus τοῦτο τὸ ποτήριον entstanden sein, weil der Urheber des vormarkinischen Textes nur berichten und nicht umformen wollte. Ferner meint Pesch, weil der soteriologische Zusatz im markinischen Becherwort vom Vergießen des Blutes und nicht des Bechers rede, hätte das ursprüngliche Becherwort niemals lauten können: τοῦτο τὸ ποτήριον τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης ἐστὶν τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

Pesch sucht dann zu erklären, warum das vorpaulinische Becherwort mit τοῦτο τὸ ποτήριον eingeleitet wurde und was das zur Folge hatte. Sein Gedankengang ist folgender: Es geht der vorpaulinischen Formel um den Neuen Bund. Dieser konnte aber nicht mit dem Becherinhalt, dem Wein, gleichgesetzt werden. Also mußte der Becher an seine Stelle treten. Der Becher konnte aber auch nicht mit dem Blut gleichgesetzt werden. Deswegen mußte der Neue Bund in die Satzaussage einrücken, während das Blut nur noch als Umstand erwähnt werden konnte, jedenfalls im Dienst des Sühnegedankens.

Abschließend faßt Pesch sein Hauptergebnis zusammen und sagt:

«Die berichtende Erzählung der Mk-Fassung erweist sich im Vergleich mit der kultätologischen Erzählung der Pls-Fassung durchweg als älter, ursprünglicher, in sprachlicher und sachlicher Hinsicht. Ja, die Kultätologie ist aus dem erzählenden Bericht ableitbar. Sie scheint auf der Basis des erzählenden Berichts zu selbständigem, kontextunabhängigem Gebrauch angefertigt zu sein. Die Mk-Fassung erzählt von der einmaligen Handlung der Todesdeutung Jesu beim Paschamahl mit den Zwölfen in der Nacht seiner Auslieferung. Die Pls-Fassung erzählt von der einmaligen Stiftung des wiederholbaren Herrenmahls, das zum Gedächtnis Jesu und zur Verkündigung seines Todes gefeiert wird. Für die Rückfrage nach dem Abendmahl Jesu bietet sich allein die älteste Quelle un-

ter den Abendmahlstraditionen, das berichtende Erzählstück aus der vormk Passionsgeschichte, Mk 14,22-25, als Ausgangspunkt an ».⁶

ZWEITER HAUPTTEIL

ANMERKUNGEN ZUR SICHT VON RUDOLF PESCH

I. Zur Einleitung des markinischen Abendmahlsberichts

Die markinische Abendmahlsüberlieferung im engern Sinn wird eingeleitet mit καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν. Dieser Einsatz wurde in der Vergangenheit überwiegend als Kennzeichen einer in seinen Zusammenhang erst von Markus eingesetzten älteren Überlieferung von der Stiftung Jesu gedeutet, vor allem deswegen, weil er unnötigerweise den Einsatz in Vers 18 zu wiederholen schien.⁷ Wer so dachte, war dann geneigt, die Verse 23-25 als Anamnese einer urchristlichen Liturgie zu verstehen, und zwar aus dem hellenistischen Raum.

Gegenüber dieser Auffassung weist Pesch⁸ darauf hin, daß die angeführte Einleitung den markinischen Erzählzusammenhang keineswegs sprengt, sondern den Beginn der Hauptmahlzeit ins Auge faßt, die mit dem Brotbrechen eröffnet wurde, nachdem die Vorspeise gegessen war. Der Genetivus absolutus an dieser Stelle läßt sich ohne Schwierigkeiten als Übersetzung eines semitischen Partizips verstehen; dazu gibt es eine Reihe von Parallelen aus der LXX. Er muß also keineswegs auf einen Ursprung der Überlieferung in hellenistischer Umwelt gedeutet werden.⁹

II. Das Alter der Texte und ihr Verhältnis zueinander

Man kann mit Pesch annehmen, daß nicht nur die markinische Abendmahlsüberlieferung als Teil der vormarkinischen Leidensgeschichte in Jerusalem entstand, sondern ebenso auch die paulinische = vorpaulinische Kultätologie. Jedenfalls war die Urgemeinde

⁶ Pesch, Mk, 376.

⁷ Vgl. u.a. E. Lohmeyer, Das Evangelium nach Markus (KEK, 1/2), Göttingen 1951, 302; J. Schniewind, Das Evangelium nach Markus (NTD, 1/2), Göttingen 1962, 145.147; E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (NTD, 1), Göttingen 1967, 172f; Jeremias, Abendmahlsworte, 106.177.

⁸ Pesch, Mk, 354.356f.

⁹ Vgl. zu Abschnitt I des zweiten Hauptteils auch Anm. 11 und Abschnitt IV 7a.

auf eine solche Ätiologie angewiesen, wenn sie die Stiftung Jesu nachvollziehen wollte. Der Text 1 Kor 11,23-26 läßt auch kaum die Möglichkeit offen, daß Paulus je eine andere Anamnese gekannt oder überliefert hätte als jene, die damals, wie es scheint, nicht nur in seinem Missionsgebiet, sondern in der ganzen Christenheit verwendet wurde.¹⁰

Welches ist nun der ältere der beiden Abendmahlstexte? Pesch ist, wie wir gesehen haben, überzeugt, daß die vorpaulinische Kultätiologie die vormarkinische Leidensgeschichte mit ihrem Abendmahlsbericht voraussetzt und auf ihrer Grundlage geschaffen wurde. Dazu die folgenden kritischen Hinweise!

1. Es gibt meines Erachtens keine zureichenden sprachlichen und literarkritischen Gründe für die Annahme, daß die vorpaulinische Kultätiologie in Abhängigkeit vom vormarkinischen Abendmahlsbericht entstand. Die starke Verschiedenheit der beiden Überlieferungen empfiehlt eher die Annahme einer sprachlich-formalen und kerygmatischen Unabhängigkeit voneinander. Vor allem kann man sich nur schwer vorstellen, wie das paulinische Becherwort durch Umformung aus dem vormarkinischen entstanden sein soll. Das wäre ein Gewaltstreich gewesen. Pesch übersieht auch, daß die Wendung *μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι*, die in 1 Kor 11,25 nicht nur den dritten Becher als solchen kennzeichnet, sondern auch den zeitlichen Abstand zwischen Brot- und Becherhandlung im Ablauf des Letzten

¹⁰ 1 Kor 11,23-26 wird man jedenfalls entnehmen müssen, daß Paulus nie eine andere Kultätiologie gekannt hat als die von ihm überlieferte. Man hat allerdings den Eindruck, hinter 10,16; 11,27 werde eine andere Abendmahlsüberlieferung sichtbar, in der Leib und Blut Jesu einander parallel gegenüberstanden wie im Markustext. Sie wird wie dieser eher zur Gattung berichtender Jesusüberlieferung gehört haben. Es ist auch möglich, daß Paulus hier missionarische Unterweisung spiegelt, die einen Abendmahlsbericht katechetisch auszuwerten und für das christliche Leben fruchtbar zu machen suchte.

Manche Ausleger möchten annehmen, Paulus habe seine Kultätiologie in Antiochien kennengelernt. Er kann sie aber ebensogut in Damaskus oder in Jerusalem übernommen haben. Die antiochenische Eucharistieanamnese unterschied sich höchstwahrscheinlich auch gar nicht von der der Urgemeinde, da nach Apg wie Gal der Zusammenhang zwischen Jerusalem und Antiochien ein gewisses Ursprungsverhältnis darstellte und lange Zeit eng blieb. Zweifellos war Paulus selbst überzeugt, daß die von ihm überlieferte Kultätiologie mit der der Urgemeinde übereinstimmte. Anders kann man 1 Kor 11,23 wohl nicht zureichend erklären; vgl. auch 15,1-11. Wenn man zudem mit Pesch annehmen darf, daß weder der mattsäische noch der markinische Abendmahlstext kultätiologisch zu verstehen sind, dann wird es in neutestamentlicher Zeit vermutlich kein Kirchengebiet und auch keine christlichen Ortsgemeinden gegeben haben, die eine andere Kultanamnese kannten als Paulus. Auch hinter Joh 6 wird keine solche greifbar; das Johannesevangelium spiegelt zudem stark Jerusalemer Überlieferungen.

Mahles Jesu anzeigen dürfte, durch die vormarkinische Darstellung als solche kaum gestützt wird, auch wenn die Folge εὐλογῆσας-εὐχαριστήσας Mk 14,22f diesen Abstand voraussetzen mag.¹¹

2. Die Urgemeinde von Jerusalem brauchte für ihre eucharistischen Versammlungen von allem Anfang an so etwas wie eine Kultätiologie, während sie auf eine zusammenhängende Leidensgeschichte und eine berichtende Erzählung vom Abendmahl Jesu im Rahmen einer solchen Leidensgeschichte nicht sofort angewiesen war, vor allem angesichts der vielen Zeugen des Leidens und Sterbens Jesu, die damals in Jerusalem lebten und wirkten.

3. Eine Kultätiologie der Abendmahlstiftung Jesu konnte ohne jede Schwierigkeit aufgrund der lebendigen Erinnerung der Jünger geschaffen werden, die am Letzten Mahl Jesu teilgenommen hatten.

4. Die uns in 1 Kor überlieferte Kultätiologie der Jerusalemer Urgemeinde kann aus den genannten Gründen als Quelle für unsere Kenntnis vom Letzten Mahl Jesu und seiner Mahlstiftung nicht einfach ausgeschieden werden. Sie hat einen gewissen unabhängigen Zeugniswert neben der berichtenden Erzählung vom Abendmahl im Markusevangelium. Zweifellos muß ihre quellenmäßige Auswertung unter Rücksichtnahme auf ihre literarische Gattung als Kultätiologie kritisch vorgenommen werden.

5. Der erzählende Bericht vom Letzten Mahl Jesu und seiner Abschiedsstiftung entstand gewiß nicht ohne den Blick auf die eucharistischen Versammlungen der Urgemeinde. Nur so läßt sich erklären, daß die Paschazüge dieses Mahles überaus spärlich in diesen Bericht, den uns Markus überliefert hat, eingeflossen sind. Man muß sogar damit rechnen, daß die eucharistische Wirklichkeit in der Urgemeinde die Erzählung vom Letzten Mahl Jesu so oder anders mitgestaltete. Es läßt sich ferner nicht ausschließen, daß auch die Gestalt des Herrenmahls in den markinischen Missionsgemeinden, mag Pesch das auch lebhaft anfechten, doch in irgendeiner Form auf den Bericht vom Abendmahl Jesu im Rahmen des Markusevangeliums zurückschlug.

6. Im Zug der Übersetzung der ursprünglichen aramäischen Leidensgeschichte ins Griechische waren gewiß sprachlich-sachliche

¹¹ Unterdessen hat Pesch in seiner Arbeit « Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis » zur Frage der Aufeinanderfolge von Brot- und Becherhandlung Jesu im Gegensatz zum Markuskommentar eine neue, stark zugespitzte Auffassung vorgetragen. Siehe dazu 2. Hauptteil IV.

Umwandlungen auch im Abendmahlsbericht denkbar und erwartbar, zum Beispiel in der Übertragung harter Semitismen.

III. *Parallelismus des markinischen Brot- und Becherwortes?*

1. Dieser Parallelismus erstreckt sich über die folgenden Textabschnitte:

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου
τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου.

Das Becherwort als Ganzes sprengt diesen Parallelismus.

2. In der Entwicklungsgeschichte der Abendmahlsworte Jesu ist ein Gefälle zur Parallelisierung nicht paralleler Textabschnitte schon am Anfang und über die Zeit des Neuen Testaments hinaus unverkennbar. Deswegen sind angesehene Fachleute auf dem Gebiet der neutestamentlichen Abendmahlforschung überzeugt, daß die stoßende Abweichung zwischen der Gestalt des Brotwortes und der Gestalt des Becherwortes in der vorpaulinischen Kultätiologie einen Hauptgrund darstellt, warum diese überlieferungsgeschichtlich älter sein müsse als der vormarkinische Abendmahlsbericht.¹²

3. Weil Pesch davon ausgeht, daß die vorpaulinische Kultätiologie im Anschluß an den Abendmahlsbericht in der vormarkinischen Leidensgeschichte geschaffen wurde, sieht er über den Parallelismus des markinischen Brot- und Becherwortes möglichst hinweg und unterstreicht auffällig stark, daß im Markustext dem zweigliedrigen Brotwort ein drei- oder viergliedriges Becherwort gegenüberstehe, während in der paulinischen Kultätiologie dem dreigliedrigen Brotwort auch ein dreigliedriges Becherwort entspreche.¹³

4. Daß der unter 1. sichtbar gemachte Parallelismus des markinischen Brot- und Becherwortes Zeichen für eine spätere Entwicklung sei, wird in der Forschung gern mit dem Hinweis auf Justin untermauert, der die Abendmahlsworte Jesu, wie er sie vermutlich aus der Eucharistiefeier seiner Zeit kannte, so überliefert: « Das ist mein Leib — Das ist mein Blut ».¹⁴

5. J. Jeremias verstand Leib und Blut in den markinischen Abendmahlsworten als Begriffspaar aus dem Raum der alttestamentlichen

¹² Vgl. E. Schweizer, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: *ders.*, Neotestamentica, Zürich-Stuttgart 1963, 344-370, unter 2. Die älteste Form der Deuteworte 347-351; ferner *ders.*, σῶμα κτλ., in: TWNT, VII, 1056, Z. 3-28; J. Behm, κλάω κτλ., in: TWNT, III, 730, Z. 12-30; 731, Z. 1-6; F. Lang, Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament, in: EvTh 35 (1975) 524-538, 526f.

¹³ Siehe Pesch, Mk, 355.370 unten.374 unten.375.

¹⁴ Siehe etwa Lang, aaO. 527; Schweizer, Herrenmahl, 349.

und frühjüdischen Opfersprache.¹⁵ Das wird heute durchweg abgelehnt. Die beiden Ausdrücke lassen sich nirgends in den biblischen Schriften und ihrer Umwelt als Begriffspaar nachweisen.¹⁶ Man kann deswegen auch nicht sagen, daß sie durch ihr gegenseitiges Verhältnis den Parallelismus des markinischen Brot- und Becherwortes verstärken. Man wird auch nicht mehr die Ansicht vertreten können, die von Markus aufgenommene Abendmahlsüberlieferung sei deswegen jung, weil sie Leib und Blut Jesu als Elemente des eucharistischen Mahles verstehe; denn schon Paulus vertritt in 1 Kor 10,1-22 — vgl. vor allem 10,16 und überdies 11,27 — eine Auffassung vom eucharistischen Mahl, die im Gegensatz zu seiner Kultätiologie Leib und Blut Jesu als Mahlelemente sieht und Verbindungen zu einer frühen Abendmahlsüberlieferung voraussetzt, die auch dem Markustext zugrundeliegt.¹⁷

6. Wie sucht nun Pesch seine Ansicht, der Markustext stelle die ursprünglichste Gestalt der Abendmahlsüberlieferung dar, gegenüber den oben erwähnten Einwänden glaubwürdig zu vertreten? Im Einklang mit einer breiten Forschungsrichtung deutet er die Aussage des Brotwortes: «Das ist mein Leib» als Hinweis Jesu auf seine eigene Person: «Das bin ich». Im Rahmen der Brotdarbietung konnte das, wie Pesch glaubt, von den Jüngern nur als Anteilgabe an der Gemeinschaft mit ihm als dem Messias verstanden werden.¹⁸ Im Becherwort deutet Pesch — wiederum in Übereinstimmung mit einer sich heute durchsetzenden Auslegung — das Blut auf die Person Jesu im Blick auf ihre dem Tod ausgelieferte Lebendigkeit, auf ihr dem Tod anheimgegebenes Leben.¹⁹ Ich sehe kaum Gründe, die diese doppelte, aber nicht ganz parallele Deutung als mit den Absichten und den sprachlichen Möglichkeiten Jesu unvereinbar erweisen könnten. Man kann sich aber fragen, ob nicht schon das Brotwort Jesu angesichts des auf ihn zukommenden und von ihm erwarteten Todes einen Hinweis auf diesen Tod enthalten haben muß.²⁰

¹⁵ Siehe *Jeremias*, Abendmahlsworte, 192f.213.

¹⁶ Siehe dazu *Patsch*, aaO. 82f; *F. Hahn*, Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls, in: *EvTh* 35 (1975) 553-563, 558f.

¹⁷ Mit *Hahn*, aaO. 560 unten, möchte ich keineswegs auf die Mahlelemente Leib und Blut Jesu zu großes Gewicht legen. Ich bin überzeugt, daß sie im Zusammenhang der Abendmahlstexte nur personal und dynamisch verstanden werden dürfen und von ihrer Verbindung zum Sühnegeschehen am Kreuz nicht abgelöst werden können.

¹⁸ *Pesch*, Mk, 357.

¹⁹ *Pesch*, aaO. 358.

²⁰ Es ist wahrscheinlich, daß im griechischen Text des Brotwortes Jesu das σῶμα von Anfang an die Person Jesu als in den Tod gehende und sich im Tod dahin-

IV. *Aufeinanderfolge von Brot- und Becherhandlung Jesu*

1. Während in der vorpaulinischen Kultätologie, wie wir gesehen haben,²¹ ausdrücklich ein zeitlicher Abstand zwischen Brot- und Becherhandlung Jesu angezeigt zu sein scheint, kann ein solcher zwar auch aus dem vormarkinischen Abendmahlstext herausgelesen werden. Aber weder der durchschnittliche Leser des semitischen Grundtextes noch der Leser des griechischen Übersetzungstextes war ohne weiteres in der Lage, das zu tun. Das nahtlose Zusammenrücken von Brot- und Becherhandlung Jesu in diesem Text mußte den Eindruck erwecken, beide Handlungen seien im Ablauf des Letzten Mahles Jesu unmittelbar aufeinandergefolgt. Diesen Eindruck macht der Text auch heute noch. Deswegen kann man es verstehen, wenn gefragt wird, ob der markinische Bericht nicht zu einer Zeit entstanden sei, als in der eucharistischen Feier mancher christlicher Gemeinden Brot- und Becherhandlung nicht mehr durch eine Sättigungsmahlzeit getrennt waren. Man könnte sich aber denken, daß der fehlende Hinweis auf die Hauptmahlzeit im Verlauf der Paschafeier Jesu im vormarkinischen Abendmahlsbericht ursprünglich enthalten war und dann gestrichen wurde, als das eucharistische Brauchtum der Paschafeier Jesu nicht mehr entsprach.

2. Pesch, der die markinische Abendmahlsüberlieferung mit der ältesten Erzählung über das Handeln Jesu im Kreis der Jünger am Abend vor seiner Verhaftung gleichsetzt, kann die unmittelbare Aufeinanderfolge von Brot- und Becherhandlung im Markustext nicht gleichgültig sein. In seiner Arbeit « Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis » sucht er einen neuen Weg, um die aus dieser Folge entstehenden Schwierigkeiten auszuräumen.²² Er knüpft an eine Auseinandersetzung um das sogenannte Aphiqoman oder Aphikomen — 'pjqwmn — an, das im Verlauf der jüdischen Pesachfeier auch heute noch eine Rolle spielt.

3. Zum Verständnis des Aphikomen mögen folgende Hinweise dienen:²³

gebende meinte, weil es dazu in der LXX wie in den griechischen Teilen des AT sprachliche Ansätze gibt. Siehe *Schweizer*, σῶμα, 1055f; 1043, Z. 27f; 1045, Z. 32. Wenn ferner, wie hier unter VI zu zeigen sein wird, der soteriologische Zusatz ὑπὲρ πολλῶν sich als ursprünglicher Teil des Brotwortes Jesu wahrscheinlich machen läßt, dann dürfte dieses auch in seiner semitischen Gestalt auf den im Tod sich dahingebenden Jesus verwiesen haben.

²¹ Siehe 2. Hauptteil II 1.

²² Vgl. Anm. 2 und in der oben genannten Arbeit, 85-88.

²³ Was Angaben zur Pesachordnung angeht, vgl. vor allem *Ph. Schlesinger-J. Güns*, HGDH ŠL PSH, Tel Aviv 1976.

a. In der Sederschüssel, die am Abend der Pesachfeier auf dem Tisch steht, liegen übereinander drei Mazzen. Kurz nach Beginn der Feier, vor dem Einschenken des zweiten Bechers Wein, bricht der Hausherr von der mittleren Mazze die Hälfte ab und legt sie auf die Seite. Sie soll am Schluß der Hauptmahlzeit verzehrt werden. Das Wort Aphikomen, das auf diese halbe Mazze hindeutet, wird heute mit « Nachtisch » übersetzt.²⁴ Es ist am Pesachabend nicht erlaubt, andere Speisen als Nachtisch zu essen.²⁵

b. Es fällt auf, daß der Hausvater die halbe Mazze zum Aphikomen schweigend abbricht und auf die Seite legt, über sie also keinen Brotsegen spricht. Ebensowenig wird am Schluß der Mahlzeit, wenn der Hausvater von diesem Brot ein Stück nimmt und den Rest an die übrigen Teilnehmer an der Feier austeilte, ein Segensspruch gebetet.²⁶

c. Wenn Kinder an der Pesachfeier teilnehmen, nehmen sie mancherorts die vom Hausvater für den Nachtisch weggelegte halbe Mazze und verbergen sie. Zum Aphikomen holen sie das Brot aus dem Versteck hervor und bitten den Hausvater, es durch ein kleines Geschenk auszulösen.²⁷

d. Das Brauchtum, das mit dem Aphikomen zusammenhängt, scheint recht alt zu sein. Es läßt sich aber nicht nachweisen, daß es in das 1. Jh.n.Chr. zurückgeht.²⁸ Das Wort ist, wie fast allgemein angenommen wird, griechischer Herkunft und im Zusammenhang mit der Pesachfeier wahrscheinlich in einem Kreis hellenisti-

²⁴ Siehe *Schlesinger-Güns*, aaO. 34, Anm. 4.

²⁵ *Schlesinger-Güns*, aaO.

²⁶ Siehe dazu auch *D. Daube*, *He that Cometh*, St. Paul's Lecture, October 1966, Oxford (o.J.), 12 oben. Wie *P.E. Lapidé*, *Der mysteriöse Mazzabrocken. Ging der Eucharistiefeier ein Pessachritus voraus?*, in: *LM* 14 (1975) 120-124, 122 dazu kommt zu sagen, die Teilnehmer am Pesachmahl würden die Nachtisch-Mazze « nach einem besonderen Segensspruch » verzehren, ist mir unerfindlich. Meine Erkundigungen laufen darauf hinaus, daß dies nicht der Fall ist.

²⁷ Vgl. *Daube*, aaO. 7. Es ist nicht unwichtig, daß die Anweisung der Pesach-Haggada zum Essen der halben Nachtisch-Mazze die Überschrift *spwn* trägt, was « aufbewahrt » oder « verborgen » heißen kann; aaO. 6.

²⁸ Möglicherweise wurde schon im 1. Jh.n.Chr. am Schluß des Pesachmahls auch ungesäuertes Brot gegessen. Im Zusammenhang dieser Arbeit ist aber nur die Frage wichtig, ob und seit wann eine Mazze oder eine halbe, die am Schluß des Pesachmahls gegessen wurde, mit dem Ausdruck Aphikomen zusammengebracht wurde. Nur wenn dieser Ausdruck ursprünglich den kommenden Messias gemeint hat und schon zur Zeit Jesu symbolisch auf ein Stück Mazze als Abschlußspeise des Pesach gedeutet worden ist, ist es wenigstens denkbar, daß Jesus im Lauf des Letzten Mahles gerade dieses messianisch verstandene Brot auf seine Person ausgelegt hat.

scher Juden aufgekommen. Es wurde aber offenbar nach einiger Zeit überall im Judentum verwendet. Jedenfalls enthält der Mischnatraktat Pesachim X 8 das älteste Zeugnis für das Vorkommen des Wortes Aphikoman oder Aphikomen. Dieses Zeugnis wird noch heute in der Paschahaggada vorgetragen. Es lautet: «Man entläßt (die Tischgenossen) nicht nach dem Pesach Aphikomen».

e. Was heißt das nun? Die zwei ältesten Erklärungen aus der Zeit um und nach 200 deuten den Satz so, daß sie darin das Verbot sehen, nach Abschluß der eigenen Pesachfeier weitere Pesachrunden aufzusuchen.²⁹ Daraus geht hervor, daß mit dem Aphikomen der Brauch, Brot für den Nachtisch auf die Seite zu legen, noch nicht verbunden war. Wie H. Lietzmann gut begründet, ist 'pjqwmn jedenfalls die hebräische Umschrift von ἐπὶ κῶμον, was auch durch die Pleneschreibung 'pjqwmwn, die sich in der Erklärung von R. Chijja erhalten hat, verbürgt wird.³⁰ Ἐπὶ κῶμον kann nun im Zusammenhang der erwähnten Mischnastelle durchaus heißen «zum Weiterschmausen» = zum Aufsuchen anderer Pesachgemeinschaften, wo noch gefeiert, gegessen und getrunken wurde. Das Pesachmahl sollte aber nicht zur Gelegenheit werden, herumzuessen und herumzutrinken.

f. Später als die zwei genannten Erklärungen über das Aphikomen findet sich in einer Reihe von rabbinischen Zeugnissen jene Deutung, die sich im Judentum dann allmählich durchsetzte und letztlich bis heute gehalten hat.³¹ Überall wird hier vorausgesetzt, daß Aphikomen = ἐπὶ κῶμον auch übersetzt werden kann: «zum Schmausen, zum Gelage». Das in der erwähnten Mischnastelle vorkommende 'h'r hpsh' wird dann auf den Ausklang der Pesachfeier und das Schmausen auf einen leckeren Nachtisch gedeutet. Ein solcher ist als Abschluß des Pesachmahles nicht gestattet. Die Deutung setzt aber jedenfalls voraus, daß der leckere Nachtisch mancherorts üblich war.

g. Auch an den eben erwähnten Stellen des Talmud ist nirgends die Rede vom Brauch, zu Beginn der Pesachfeier eine halbe Mazze

²⁹ Siehe dazu H. Lietzmann, Jüdische Passahsitten und der ἀφικόμενος. Kritische Randnotizen zu R. Eislers Aufsatz über «Das letzte Abendmahl», in: ZNW 25 (1926) 1-5, 2. Lietzmann führt hier einschlägige Stellen der Gemara des babylonischen wie des jerusalemischen Talmud zu Mischna Pesachim X 8 an, wo der ältere R. Chijja (um 200), der noch Tannait genannt wird, und Rab (247) als Gewährsmänner erwähnt sind.

³⁰ Lietzmann, aaO. 3f.

³¹ Lietzmann, aaO. 2f. Die Hauptstelle, wo Zeugnisse zu dieser Deutung gesammelt sind, ist b. Pes (X 8) 119b.

auf die Seite zu legen oder zu verbergen und diese am Schluß des Mahles als Nachtisch zu verzehren. In der ganzen mischnischen und amoräischen Zeit, also bis zum Beginn des 4. Jh. ist dieser Brauch nach Lietzmann unbekannt.³² Er dürfte sich aber aller Wahrscheinlichkeit nach im Anschluß an die Deutung der alten Mischnastelle auf den Nachtisch entwickelt haben. Die halbe Mazze, von der die Rede war, ersetzte jetzt den verbotenen leckeren Nachtisch und wurde zum Zeichen, daß nachher nichts mehr gegessen werden durfte.

4. R. Eisler hatte Mitte der zwanziger Jahre eine neue Deutung des Aphikomen vorgelegt, die in jüdischen wie christlichen Kreisen Aufsehen erregte.³³ Er deutete die drei Mazzen, von denen am Anfang der Pesachfeier ein Stück abgebrochen und versteckt wurde, auf die Gesamtheit des jüdischen Volkes und auf die Brotgemeinschaft der Pesachtafelrunde, die abgebrochene Hälfte einer Mazze aber auf den verborgenen Messias, dessen endzeitliches Kommen, wenn das verborgene Stück Brot hervorgeholt und gegessen wurde, symbolisch vorweggenommen erschien. Eisler glaubte, dieser Brauch gehöre zum ältesten Bestand der Pesachfeier, gab aber zu, daß er in der Frühzeit vermutlich einfacher war als später. Das Wort Aphikomen verstand er als eine leicht veränderte Form des griechischen ἀφικόμενος, das inhaltlich dem neutestamentlichen ὁ ἐρχόμενος entsprach und also nach seiner Auffassung den kommenden und erwarteten Messias meinte. Eisler hielt es für wahrscheinlich, daß Jesus am Abend des Letzten Mahles das genannte Stück Brot genommen und mit den Worten: « Das ist mein Leib » auf sich, den ἀφικόμενος, gedeutet hatte; er wollte damit sagen: Dieser ἀφικόμενος bin ich.

5. 1966 nahm D. Daube diese Deutung des Aphikomen durch Eisler wieder auf und suchte sie aus der jüdischen Gedankenwelt und aus einigen Stellen des jüdisch-rabbinischen Schrifttums zu rechtfertigen.³⁴ Er äußerte dazu zweifellos einige ansprechende Vermutungen, die aber kaum mehr leisten konnten, als Möglichkeiten sichtbar zu machen, ohne eine handfeste Stütze für weitere Folgerungen zu bieten. Daube sah klar, daß sich für die Zeit Jesu kaum mehr sagen ließ, als daß damals das jüdische Pesachbrauchtum noch im Fluß, noch nicht verfestigt war.³⁵ Er wies dann auch darauf

³² Lietzmann, aaO. 4f.

³³ R. Eisler, Das letzte Abendmahl, in: ZNW 24 (1925) 161-192. Dazu auch Lietzmann, aaO. 1.

³⁴ Siehe Anm. 26; vgl. ferner A. Schenker, Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments (BiBe, 13), Fribourg 1977, 73f, Anm. 144-146.

³⁵ Daube, aaO. 8.10.

hin, daß Jesus mit seinem Wort: « Das ist mein Leib » für die Jünger kaum verständlich gesprochen hätte, wenn er nicht an einen vorgegebenen Brauch anknüpfen konnte, der allen vertraut war. Und was für ein anderer Brauch könnte das gewesen sein als die halbe Mazze, die den ἀφικόμενος, den am Ende Kommenden darstellte? ³⁶

6. Gegen die Annahme von Eisler und Daube sprechen folgende Gründe:

a. Die unter 2. d-g geschilderte Entwicklung, die mit überwiegender Wahrscheinlichkeit zum jüdischen Brauchtum führte, das mit dem Aphikomen verbunden wurde und noch verbunden ist.

b. Wenn dieses Brauchtum in einem messianischen Horizont entstanden und die Aphikomen-Mazze wegen ihrer Ausdeutung auf den ἀφικόμενος, den erwarteten und kommenden Messias, mit dem Wort Aphikomen verbunden worden wäre, dann ließe sich nicht erklären, daß sich diese Deutung, wie die rabbinische Überlieferungsgeschichte zeigt, spurlos verloren hat.³⁷

c. Das Wort 'pjɔwmn kann nicht auf ein ursprüngliches ἀφικόμενος oder ἐφικόμενος zurückgehen; denn es läßt sich nicht, wie Eisler und Daube annehmen, mit dem bekannten ὁ ἐρχόμενος = hb' / 'tj gleichsetzen. 'Ο ἐρχόμενος und seine semitischen Entsprechungen haben im Rahmen des messianischen Wortschatzes der Bibel, des zwischentestamentlichen und des rabbinischen Schrifttums einen eindeutigen Bezug auf die Zukunft. 'Ο ἐρχόμενος ist unter dieser Rücksicht treffsicher gewählt, weil ἐρχομαι von Haus aus das Im-Begriff-sein auszudrücken vermag. Nun aber ist ἀφικόμενος ein part. aor. und deutet als solches auf eine eingetretene oder abgeschlossene Handlung. Es heißt: hingekommen, angekommen, hingelangt. Wenn das zugrundeliegende Wort ἀφικνέομαι zur Bildung einer Parallelförm zu ἐρχόμενος verwendet worden wäre, wäre weder ἀφικόμενος noch ἀφικνούμενος (part. praes.) in Frage gekommen, sondern höchstens das part. fut. ἀφιξόμενος.

7. Wir kommen nun zu den Ausführungen von Pesch, wo er nachweisen will, daß zwischen der Brot- und Becherhandlung Jesu an-

³⁶ Daube, aaO. 12f.

³⁷ Die Encyclopaedia Judaica 2, Jerusalem 1971, Art. Afikoman 329f weist im Zusammenhang mit jüdischen Volksbräuchen, die da und dort an über das Pesachmahl hinaus aufbewahrte Stücke der Aphikomen-Mazze anknüpfen, auf Juden in Dscherba (Golf von Gabes) hin, wo der Sedervorstand ein Stück dieser Mazze einem Familienmitglied gibt, der es an seine Schulter heftet und den Verwandten und Nachbarn das Kommen des Messias ankündigt. Das ist der einzige bekannte Fall, wo in der jüdischen Welt das Aphikomen — wenigstens nach dem Pesachmahl — mit der messianischen Hoffnung verknüpft wird.

läßlich seines Letzten Mahles kein längerer Zwischenraum angenommen werden muß. Das, was Pesch in diesem Zusammenhang zum ἀφικόμενος als Deutung des Aphikomen vorbringt, kann ich nach dem oben Gesagten hier übergehen.

a. Pesch äußert sich zunächst zur Einleitung der markinischen Abendmahlsüberlieferung — 14,22 — καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν.³⁸ Er glaubt, das lasse sich auch vorzeitig übersetzen, etwa: « Und als sie gegessen hatten », oder: « Und als sie mit dem Mahl zu Ende kamen ». So leicht läßt sich allerdings diese Annahme angesichts der Einleitungen Mk 14,18 und 26 nicht rechtfertigen. Eher könnte man allenfalls übersetzen: « Und während sie (noch) aßen ». Dann darf man aber nicht mehr von Vorzeitigkeit reden.

b. Pesch nimmt dann Anregungen aus einem Aufsatz von G.J. Bahr³⁹ auf, der eine Schwierigkeit darin sieht anzunehmen, Jesus habe das Deutewort über das Brot zur Eröffnung der Hauptmahlzeit am Paschaabend und das Deutewort anlässlich des dritten Bechers der Paschafeier gesprochen. Sein Grund, das abzulehnen, ist die Tatsache, daß der Paschaseder an beiden Stellen einen eigenen Segensspruch vorsah, den man nicht übergehen oder durch ein anderes Wort ersetzen konnte. Die Deuteworte Jesu konnten also nach Bahr nicht an die Stelle dieser Segenssprüche treten. Er hält es deswegen für möglich und wahrscheinlich, daß Jesus seine Deuteworte über Brot und Wein frei zwischen dem zweiten und dem dritten Becher einfügte oder den vorgesehenen Nachtsch durch seine Brot- und Becherhandlung ersetzte. An das letztere denkt dann vor allem Pesch.⁴⁰

c. Demgegenüber ist einmal zu sagen, daß die Einleitungen zum Brot- und Becherwort Jesu unmißverständlich ausdrücken, daß Jesus seine Deuteworte erst sprach, nachdem er den vorgeschriebenen Segensspruch über das Brot wie über den Wein gebetet hatte. Ferner ist es sicher, daß Brot und Wein, die zwischen dem am Anfang der Hauptmahlzeit gebrochenen Brot und dem dritten Becher genossen wurden, nach der jüdischen Pesachordnung nie mit einem Segensspruch verbunden waren. Ebenso wurde auch, soweit wir wissen, über das Brot zum Nachtsch des Pesachmahls nie ein Segensspruch gesprochen. Man hat also kaum einen zureichenden Grund anzunehmen, das μετὰ τὸ δειπνῆσαι zwischen Brot- und Becherwort

³⁸ Pesch, Abendmahl, 86.

³⁹ G.J. Bahr, The Seder of Passover and the Eucharistic Words, in: NovTest 12 (1970) 181-202, 201f.

⁴⁰ Pesch, Abendmahl, 87f.

Jesu in der vorpaulinischen Kultätologie meine nicht die Hauptmahlzeit und den zeitlichen Abstand zwischen dem vorgeschriebenen Brotseggen und der Brothandlung Jesu einerseits und dem Segen über den dritten Becher Wein und der Becherhandlung Jesu andererseits, oder das ποτήριον τῆς εὐλογίας in 1 Kor 10,16 sei nicht im Sinn dieses dritten Bechers verstanden.

V. Zur Frage des Bundes

1. Da beide Hauptäste der Abendmahlsüberlieferung an der gleichen Stelle — im Becherwort — vom Bund reden, wird man das Bundesmotiv zum ursprünglichen Bestand des Becherwortes Jesu rechnen müssen, auch wenn Jesus, wie es scheint, sonst nie vom Bund gesprochen hat. Das kann nicht auffälliger sein als die Tatsache, daß Jesus sehr wahrscheinlich anläßlich des Letzten Abendmahls erstmals auch seinen Tod als Sühne für die Vielen gedeutet hat.⁴¹

2. Das markinische Becherwort nennt den Neuen Bund nicht ausdrücklich so, redet aber unmißverständlich von einem Bund in der Gegenwart oder in der nächsten Zukunft, der in Entsprechung zum Bund am Sinai durch Blut geschlossen wird, diesen aber auch ersetzt.

3. Beide Becherworte knüpfen das Zustandekommen des neu zu schließenden Bundes an das gewaltsame Vergießen des Blutes Jesu, an die Hingabe seines Lebens anstelle und zugunsten des Bundesvolkes.

a. Nach dem Markustext nimmt Jesus deutlich das Wort Ex 24,8: «Siehe da das Blut des Bundes» auf, setzt es aber mit seinem Blut gleich. Damit verweist er zunächst auf seinen gewaltsamen Tod, dem er entgegengeht. Im palästinischen Judentum wurde damals, wie wir aus Targum Pseudo-Jonathan und Targum Onkelos zu Ex 24,6-8 sehen können, das Bundesblut, auf das Mose hinwies, im Gegensatz zum ursprünglichen, aber nicht mehr verstandenen Text, als das Blut gedeutet, das an den Altar am Sinai gesprengt wurde, um Sühne für das Bundesvolk zu erwirken.⁴² In diesem Ho-

⁴¹ Eines der klarsten Ergebnisse der Untersuchung von Patsch, aaO. 151-225 ist die Echtheit der soteriologischen Deutung des Todes Jesu als Hingabe ὑπὲρ πολλῶν in den Abendmahlsworten Jesu. Ob diese Deutung, wie Mk 10,45 nahe-zulegen scheint, von Jesus auch schon vor dem Letzten Mahl vorgenommen wurde, ist weniger gesichert. Ebenso scheint mir noch nicht genügend geklärt zu sein, ob das ὑπὲρ πολλῶν im Mund Jesu die Völkerwelt oder nur ganz Israel meinte. Siehe dazu Pesch, Mk, 360.362f; ferner ders., Abendmahl, 112-125.

⁴² Ex 24,6-8 lautet nach dem Targum Pseudo-Jonathan auf deutsch: 6 Und

rizont wird jedenfalls das Blut Jesu, von dem im vormarkinischen Becherwort die Rede ist, als Blut zur Entsühnung für das Bundesvolk verstanden, das Gott so in neuer Weise an sich binden wird. Dem entspricht auch die zweite Hälfte des Becherwortes, die aussagt, daß das Blut Jesu gewaltsam vergossen wird « anstelle und zugunsten der Vielen », das heißt zur Sühne für ihre Sünden. Im Zusammenhang des ganzen Becherwortes muß man darauf achten, daß die Entsprechung zwischen dem vorgestellten Geschehen am Sinai und dem Geschehen im Leiden und Sterben Jesu, nicht im gewaltsamen Tod Jesu als solchem besteht, sondern im Blut, das Gott zur Entsühnung des Volkes bestimmt hat. Es ist aber tatsächlich im Sterben Jesu gewaltsam vergossenes Blut und wird als solches kenntlich gemacht.

b. Das vorpaulinische Becherwort legt das Hauptgewicht im Gegensatz zum vormarkinischen nicht auf das Blut, sondern auf den Bund als solchen, und zwar wird der Becher im Anschluß an Jer 31,31-34 mit dem Neuen Bund gleichgesetzt. Mit dem Zusatz « durch mein Blut » wird in geläufiger semitischer Ausdrucksweise gesagt, daß der Neue Bund durch den gewaltsamen Tod Jesu zustandekommt oder geschlossen wird. Es ist naheliegend, daß dieses Blut nur deswegen als bundstiftend vorgestellt werden kann, weil damit zugleich die Sühnevorstellung und damit einschlußweise auch die Entsprechung zum Sinaibund angesprochen wird. Eine andere Deutung läßt sich dafür kaum finden.

4. Auch wenn das paulinische Becherwort ausdrücklich vom Neuen Bund spricht und so unmißverständlich auf die Erfüllung

es nahm Mose die Hälfte des Blutes der Schlachtung und tat es in die Sprengschalen, und die (andere) Hälfte des Blutes der Schlachtung sprengte er an den Altar. 7 Und er nahm das Buch des Bundes des Gesetzes und las es dem Volk vor. Und sie antworteten: « Alles, was gesagt hat Jahwe, werden wir tun und annehmen ». 8 Und es nahm Mose die Hälfte des Blutes in den Sprengschalen und sprengte es an den Altar, um Sühne zu erwirken für das Volk. Und er sprach: « Seht, das ist das Blut des Bundes, den Jahwe geschlossen (wörtlich: abgeschnitten) hat mit euch in bezug auf jene Worte ». – Siehe *M. Ginsburger* (Hg), Pseudo-Jonathan (Targum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch). Nach der Londoner Handschrift, Hildesheim-New York 1971 (= Berlin 1903).

Der hier wiedergegebene Text scheint im Vergleich mit Targum Onkelos leicht erweitert, aber ohne wesentliche Änderungen. Beide Fassungen überarbeiten den alttestamentlichen Grundtext in der gleichen Weise. Wir haben keine Gründe anzunehmen, daß diese Fassungen in ihren Grundzügen nicht wenigstens in das 1. Jh.n.Chr. zurückgehen. Die hier geschilderte Sühnehandlung richtet sich offensichtlich aus am Modell eines im zweiten Tempel geübten Sühnebrauchs. Zum Alter der Pentateuch-Targume siehe *M. McNamara*, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib, 27A), Rom 1978, 28-37.60-62.

von Jer 31,31-34 verweist — ein Text, der nicht von Sühne durch Blut handelt —, ist eine solche Sühne hier weder auszuschließen noch als Entstellung der Verheißung Gottes aufzufassen.⁴³ Erfüllung und Verheißung sind neutestamentlich kaum je eingeleisig aneinandergebunden. Es ist das Wesen neutestamentlicher Erfüllung, die alte Verheißung auf einer neuen Stufe des geschichtlichen Handelns Gottes zu verwirklichen.

5. Wie konnte es zur so verschiedenartigen Ausformung der beiden genannten Becherworte in der Abendmahlsüberlieferung kommen? Ist eines davon das eigentliche Urwort Jesu zum Becher? Das ist meines Erachtens, wie sich noch zeigen wird, eher unwahrscheinlich. Ich denke aber, daß die Nennung des Neuen Bundes im paulinischen Becherwort überlieferungsgeschichtlich, wenn dieser Ausdruck hier zutreffend ist, eine Gestaltstufe voraussetzt, auf der vom Neuen Bund noch nicht ausdrücklich die Rede war. Der Sprachschritt von einem Jesusbund im Anschluß an den Bund vom Sinai zum Neuen Bund ist leichter vorzustellen als der Rückschritt vom Neuen Bund, der im Sinn von Jer 31,31-34 so gekennzeichnet wird, zum Bund am Sinai und einem nur einschlußweise angezeigten Jesusbund. Das Urwort Jesu zum Becher, das weder mit dem Paulustext noch mit dem Markustext gleichzusetzen ist, dürfte deswegen dem markinischen Becherwort nähergestanden haben. Dessen

⁴³ Nach V. Wagner, Der Bedeutungswandel von *briť hđšh* bei der Ausgestaltung der Abendmahlsworte, in: *EvTh* 35 (1975) 538-544 ist der Gedanke des Neuen Bundes in Jer 31,31-34 mit Sühne durch Blut unvereinbar, weil diese Schriftstelle voraussetzt, daß der Neue Bund nicht mehr gebrochen werden kann. Wenn in den Abendmahlsworten Neuer Bund und Blut dennoch miteinander verbunden erscheinen, so kann das nicht eine ursprüngliche Verbindung sein. Eine solche Verbindung wurde nach Wagner erst möglich, als nach Ostern die Auffassung vom Sühnetod Jesu entstand. Das paulinische Becherwort steht dann aber dem Urwort Jesu zum Becher näher als das markinische; denn hier wird das Blut Jesu zur Mitte der Aussage. Dieser Gedankengang verleitet Wagner sogar zur Annahme, die ursprüngliche Markusfassung habe gelautet: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς κατωῆς διαθήκης*. Er räumt dann aber die Möglichkeit ein, daß die Ereignisse um Jesus sachlich die erwähnte Entwicklung rechtfertigten oder sogar forderten.

Wenn dies der Fall sein konnte, wäre es aber keineswegs ausgeschlossen, daß Jesus selbst den Schritt wagte, den Blutsgedanken und den Bundesgedanken miteinander zu verbinden. Auch ist zu sagen, daß der einmal geschlossene Neue Bund nach Jer 31 gewiß kein Blutvergießen mehr nötig macht. Das heißt aber nicht, daß in der tatsächlichen Heilsgeschichte der Neue Bund nicht durch eine Sühnetat ermöglicht und gestiftet werden konnte; ihm geht ja auch nach Jeremias Bundesbruch, Sünde und Schuld voraus. Textkritisch und textgeschichtlich hat ferner die von Wagner geforderte Urfassung des Markustextes wenig Aussicht, diese darzustellen. — Vgl. zu diesen Gedanken auch die wertvollen Ausführungen von Lang, *Abendmahl*, 533-535.

erste Hälfte — τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης — drückt nun, wie wir gesehen haben, im damaligen jüdischen Denkhorizont schon deutlich aus, daß Jesu Blut zur Sühne für die Sünden des Volkes vergossen wird, das Gott in neuer Weise, aber in Entsprechung zum Bundesschluß am Sinai, an sich binden will. Die zweite Hälfte des Wortes — τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν — ist deswegen vermutlich nichts anderes als eine spätere Verdeutlichung der ersten Hälfte. Sie wurde wohl vorgenommen, als die vormarkinische Leidensgeschichte mit ihrem Abendmahlsbericht entstand. Die vorpaulinische Kultätiologie dürfte deswegen als Urform des Becherwortes Jesu nur die Worte vorausgesetzt haben:

hd' ks' 'dmj dlqjm'
 τοῦτο τὸ ποτήριον τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης ⁴⁴

VI. Der soteriologische Zusatz ὑπὲρ πολλῶν (... ὑμῶν)

1. Wie der Bundesgedanke in den beiden Ästen der Abendmahlsüberlieferung letztlich auf Jesus zurückgehen dürfte, so auch ihr gemeinsamer Gedanke seines « Todes für », vor allem, wenn sich die Annahme aufdrängt, daß keine der beiden Ausformungen der Abendmahlsworte als Ganzes unmittelbar von der anderen abhängig ist.

2. Unter diesen Voraussetzungen wird die vormarkinische Gestalt des Gedankens — ὑπὲρ πολλῶν — ursprünglicher sein als die vorpaulinische Form ὑπὲρ ὑμῶν; denn diese vorpaulinische Form entspricht der allgemeinen Zielsetzung unserer Kultanamnese, die Abendmahlsworte Jesu auf die eucharistische Feier der Gemeinde auszurichten, ohne allerdings die Verbindung mit den Urworten preiszugeben oder deren Sinn zu entstellen.

3. Der soteriologische Zusatz, von dem hier die Rede ist, ergänzt in der vorpaulinischen Kultätiologie das Brotwort, im vormarkinischen Abendmahlsbericht aber das Becherwort Jesu. Wo war sein ursprünglicher Ort?

a. Der soteriologische Zusatz lautet im vormarkinischen Bericht: τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Diese Sprachgestalt weist, wie allgemein anerkannt ist, deutlich auf eine zugrundeliegende semitische Textform, die aramäisch lauten konnte: dmštpjk ḥlp šgj'jn. Mattäus wie Lukas haben die semitische durch die griechisch übliche Wortfolge ersetzt und so auch den Hiatus zwischen τὸ und ἐκχυννόμενον

⁴⁴ Die hier vorausgesetzte Einleitung des Becherwortes Jesu wird in diesem Hauptteil unter VII A.B. gerechtfertigt.

vermieden. Der Zusatz dürfte damit in die aramäisch sprechende Urgemeinde zurückweisen. Dennoch ist zu vermuten, daß er als Teil des Becherwortes nicht unmittelbar auf Jesus zurückgeht, weil er eine sachliche Ausfaltung der vorausgehenden Worte: *dn hw' 'dmj dlqjm'* darstellt, wie schon oben gesagt wurde.⁴⁵

b. Im vorpaulinischen Becherwort fehlt der soteriologische Zusatz; er findet sich dagegen im Brotwort, und zwar in der Form *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, unmittelbar anschließend an das *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα*. Der Haupteinwand, der dagegen erhoben wird, daß der soteriologische Zusatz hier an seiner ursprünglichen Stelle stehe, lautet: Griechisch ist der Zusatz in dieser Form möglich, im Aramäischen oder Hebräischen aber nicht; hier wäre ein entsprechendes Partizip vor den Worten *ὑπὲρ ὑμῶν* unentbehrlich.⁴⁶ Wir können aber kaum annehmen, daß dieser Zusatz in der semitischen Form des vorpaulinischen Brotwortes fehlte. Hätte er nämlich dort gefehlt, so wäre er doch gewiß im Becherwort gestanden und mit ihm zusammen weitergegeben worden. Wenn er nun aus dem Semitischen ins Griechische übersetzt wurde, so fehlte im semitischen Grundtext zweifellos das gewünschte Partizip auch; denn es gab für den Übersetzer kaum einen Grund, ein solches wegzulassen. Wenn aber dieses Partizip im soteriologischen Zusatz zum semitischen Brotwort fehlte, so war der Zusatz ohne Partizip semitisch offenbar möglich. Vgl. dazu auch Mk 9,40 und dessen syrische Übersetzung (sy^p),⁴⁷ eine echte Parallele, vor allem wenn man das Brotwort richtig deutet: « Das bin ich für euch ».

c. Nun kann man sagen, wenn auch nicht beweisen, daß der soteriologische Zusatz vom Becherwort ins Brotwort versetzt wurde, als man anfang, das Herrenmahl nur *sub una* zu feiern. Die Sub-*una*-Feier kann schon in der Urgemeinde ziemlich häufig vorgekommen sein. Man darf aber nicht annehmen, daß sie die eucharistische Doppelhandlung je verdrängt habe; sie war eindeutig Folge eines Notstandes. Wenn immer möglich, wird man in der gleichen

⁴⁵ Siehe in diesem Hauptteil unter V 5.

⁴⁶ So in der Hauptsache schon *G. Dalman*, *Jesus-Jeschua*, Darmstadt 1967 (= Leipzig 1922), 132-134. Von hier leitet sich die weitverbreitete Überzeugung her.

⁴⁷ Diese Übersetzung lautet: *mn dl' hw' hklj lwqblkwn hlpjkwn hw.* — *D. Daube*, *Wine in the Bible*, St. Paul's Lecture, 1974, Oxford (o.J.), 16 hört aus dem paulinischen (*τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα*) *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* einen semitischen Klang und denkt an ein zugrundeliegendes hebräisches *'šr b'dkm* oder *šlkm*. Zum Satz Mk 9,40 führt er die hebräischen Parallelen Ps 56,10: *kj 'lhjm lj*; 124,1: *šhjh lhw*; 118,6: *jhwj lj* und den Satz Hillels (Mischna Abot I 14) an: *'jm 'jn 'nj lj mj lj*. Gewiß sind diese Parallelen nicht klare Beweise, daß die paulinische Wendung hebräisch oder aramäisch möglich war; aber sie erschüttern doch die Überzeugung, sie sei unmöglich gewesen.

Gemeinde mit Brot und Wein gefeiert haben. War aber der soteriologische Zusatz im Becherwort ursprünglich, so kann man nicht verstehen, warum er in der eucharistischen Doppelhandlung und Doppelformel nicht im Becherwort verblieb oder dann wenigstens im Brotwort wie im Becherwort aufgeführt wurde. Auch läßt sich so kaum erklären, warum der Zusatz, als er aus dem Becherwort zum Brotwort wanderte, dort nicht mit einem entsprechenden Partizip versehen wurde.⁴⁸

d. Aus allen diesen Gründen halte ich es für überwiegend wahrscheinlich, daß Jesus sein $\eta\lambda\theta\ \sigma\gamma\iota\acute{\nu}\eta\iota$ mit dem Brotwort verbunden hatte.⁴⁹ Dort war es auch nötiger als im Becherwort, weil sonst das Brotwort von den Jüngern kaum verstanden werden konnte. Zudem ist die Umwandlung des ursprünglichen Becherwortes in seine vorpaulinische Form erheblich leichter denkbar, wenn es in der lebendigen Erinnerung der Jünger nicht mit dem soteriologischen Zusatz verbunden war. Man vergleiche daneben die lukanische Form des Becherwortes.

4. Die markinische Form der Abendmahlsworte legt, wenn man annimmt, daß der soteriologische Zusatz ursprünglich zum Brotwort gehörte, den Verdacht nahe, dieser Zusatz sei erst in späterer Zeit ins Becherwort versetzt worden, als nämlich die Sättigungsmahlzeit des Herrenmahls nicht mehr Brot- und Becherhandlung voneinander trennte. Dagegen spricht aber die Tatsache, daß der Zusatz im Becherwort dessen erste Hälfte verdeutlicht. Das kann schon früher geschehen sein. Man wird zudem daran denken, daß diese Verdeutlichung vielleicht vor allem deswegen vorgenommen wurde, um den tieferen Sinn des soteriologischen Zusatzes, der im Anschluß an das Brotwort nicht so klar und eindeutig zum Ausdruck kam, selbst freizulegen. Man kann dann sagen, daß die beiden Hälften des vormarkinischen Becherwortes einander gegenseitig verdeutlichten.

⁴⁸ Siehe Anm. 4. 1 Kor 10,16.21; 11,27 zeigen deutlich, daß die Feier sub una in der korinthischen Gemeinde nicht die Regel war; sie war es wahrscheinlich auch in Jerusalem und anderswo nicht.

⁴⁹ Allgemein wird heute gesehen, daß Joh 6,51c eine Umschreibung des Brotwortes in der Abendmahlsüberlieferung ist. Der soteriologische Zusatz $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon\ \zeta\omega\eta\varsigma$ entspricht eindeutig dem $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$, verstanden von der Völkerwelt. Es kann aber kaum Zufall sein oder nur aus dem Zusammenhang der Rede vom Lebensbrot erklärt werden, daß auch hier der Zusatz das Brotwort auszeichnet. 6,51 gehört zum Übergang dieser Rede zur eucharistischen Rede im engeren Sinn, die nicht nur vom Essen, sondern auch vom Trinken, nicht nur vom Fleisch, sondern auch vom Blut des Menschensohnes handelt. Der soteriologische Zusatz Joh 6,51c spiegelt also ziemlich klar seinen ursprünglichen Ort im Rahmen des Abendmahls Jesu und des nachösterlichen Herrenmahls.

VII. *Der Satzgegenstand des ursprünglichen Becherwortes*

A. *Im Blick auf den Markustext*

Pesch rechnet damit, daß es jemand einfallen könnte anzunehmen, das ursprüngliche Becherwort habe — griechisch übersetzt — gelautet:

τοῦτο τὸ ποτήριον τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης ἐστίν
(τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν)

Gegen eine solche Annahme richten sich seine Einwände, die er im Blick auf den Markustext macht.⁵⁰ Er will damit die Unmöglichkeit dartun, daß die Einleitung des paulinischen Becherwortes gegenüber dem Markustext ursprünglich sein könnte.

1. Einwand

Wenn die vormarkinische Abendmahlsüberlieferung von den Jüngern sagte, alle hätten aus dem Becher getrunken, so konnte sie nachher nur noch den Becherinhalt, nicht mehr den Becher deuten.

Pesch erkennt, daß der Becher an mehreren Stellen des Neuen Testaments den Becherinhalt meint, so nicht nur in den Becherworten Lk 22,20b par 1 Kor 11,25b, sondern auch 1 Kor 10,21; 11,26f und außerhalb des Herrenmahlzusammenhangs Mt 10,42 par Mk 9,41; 20,22f par Mk 10,38f; Joh 18,11. Es handelt sich an allen diesen Stellen um die rednerische Figur der Metonymie (wörtlich: Umbenennung, Vertauschung), die in den biblischen Schriften in vielen Gestalten vorkommt; an unseren Stellen liegt die Vertauschung von Gefäß und Inhalt vor. Vgl. dazu etwa Jer 24,2: hwdw 'hd t'njm t'bw: Einer dieser Körbe = gute Feigen.⁵¹

2. Einwand

Der Verfasser der vormarkinischen Erzählung vom Abendmahl wollte Geschehenes nur berichten, nicht umformen. Er konnte also im Becherwort ein ursprüngliches τοῦτο τὸ ποτήριον nicht zu τοῦτο verkürzen.

Das ist meines Erachtens eine Annahme, die nicht nur unbeweisbar, sondern auch unwahrscheinlich ist. Lag denn vom Hergang des Letzten Mahles Jesu ein Protokoll vor? Und warum wurden

⁵⁰ Pesch, Mk, 374 unterster Absatz.

⁵¹ Zur Metonymie in den biblischen Schriften vgl. W. Bühlmann-K. Scherer, Stilfiguren der Bibel (BiBe, 10), Fribourg 1973, 67-81, vor allem 69. Vgl. ferner E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die Biblische Literatur komparativisch dargestellt, Leipzig 1900, 15-50, vor allem 31-33.

denn im vormarkinischen Bericht die meisten Paschazüge dieses Mahles einfach übergangen? Doch jedenfalls deswegen, weil sie im nachösterlichen Herrenmahl keine Rolle mehr spielten. Wenn aber das Herrenmahl der Gemeinde im Hintergrund unseres Berichtes steht, dann muß mit möglichen pastoralen, kerygmatischen und theologischen Einflüssen auf seine Gestaltung gerechnet werden, auch wenn er einen wirklichkeitsnahen Eindruck macht. Zudem ist die Leidensgeschichte als Ganzes, wie Pesch selbst immer wieder aufzeigt, in einmaliger Art und Weise kerygmatisch und theologisch geprägt, und Geschichtstreue ist ohnehin kein unteilbarer Anspruch.

Ich sehe zwei oder drei Möglichkeiten, warum ein ursprüngliches τοῦτο τὸ ποτήριον zu τοῦτο gekürzt werden konnte: a. Die Versetzung des soteriologischen Zusatzes vom Brotwort in das Becherwort ergab im Vergleich zum Brotwort einen zu langen Satz, der dem Berichterstatter eine Kürzung nahelegte. b. Der Verfasser wollte das Becherwort Jesu möglichst eng an den Wortlaut von Ex 24,8b binden. c. Der Übersetzer des semitischen Textes hatte den Eindruck, die semitisch klingende und für griechische Ohren eher ungewohnte Gleichsetzung des Bechers mit dem Blut Jesu sollte gemildert werden.

3. Einwand

Im vormarkinischen Becherwort ist vom Vergießen des Blutes und nicht vom Ausgießen des Bechers die Rede. Wenn aber der Becher das Becherwort einleitete, konnte das ἐκχυννόμενον auf ποτήριον zurückbezogen werden.

Die Wahrscheinlichkeit, daß dies geschah, war meines Erachtens sehr gering, da doch das Blut in nächster Nähe zu ἐκχυννόμενον stand. Auch war in der semitischen Fassung der Einfluß der gebräuchlichen Redewendung špk dm / špk 'dm auf das Verständnis des ganzen Satzes viel zu stark.

B. Im Blick auf das vorpaulinische Becherwort

1. Nach Pesch entspricht das markinische Becherwort der Urform des Becherwortes Jesu. Zudem glaubt er, der Schöpfer der vorpaulinischen Kultätologie habe sich für seine Arbeit auf die vormarkinische Leidensgeschichte abgestützt; seine Anamnese hänge also von der vormarkinischen Darstellung des Letzten Mahles Jesu ab. Pesch muß daher erklären, warum dieser Mann das vormarkinische τοῦτο der Einleitung zu τοῦτο τὸ ποτήριον erweiterte. Diese Erklärung lautet: Der Neue Bund, den der Schöpfer der Anamnese in den Mittelpunkt des Becherwortes stellen wollte, konnte nicht mit dem Wein gleichgesetzt werden. Das vormarkinische τοῦτο,

das anstatt οὗτος ὁ οἶνος das Becherwort einleitete, mußte also durch τοῦτο τὸ ποτήριον ersetzt werden.⁵²

Dagegen ist zu sagen, daß der Becher an sich so wenig mit dem Bundesgedanken oder dem Neuen Bund zu tun hat wie der Wein, vor allem wenn dieser Becher durch das Mittel der Vertauschung seinen Inhalt darstellen soll. Wenn also der Becher mit dem Neuen Bund gleichgesetzt werden konnte, dann konnte es auch der Wein. Das heißt dann aber, daß der Schöpfer der Anamnese sein Becherwort mit τοῦτο τὸ ποτήριον einleitete, weil er von einer Vorgabe nicht der vormarkinischen Abendmahlserzählung, aber der lebendigen Erinnerung der Teilnehmer am Letzten Mahl Jesu abhängig war. Das Urwort Jesu zum Becher lautete deswegen, wenn wir auf das zurückgreifen, was bisher dazu gesagt wurde, wahrscheinlich so:

hd' ks' 'dmj dlqjm'
τοῦτο τὸ ποτήριον τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης (ἐστίν)

2. Auf eine ursprüngliche Einleitung des Becherwortes Jesu, die griechisch τοῦτο τὸ ποτήριον lautete, weisen auch einige Stellen in der Umgebung des paulinischen Becherwortes wie 1 Kor 10,16.21; 11,25f. So liegt es nahe, in 1 Kor 10,16 an ein zugrundeliegendes Becherwort zu denken, das τοῦτο τὸ ποτήριον τὸ αἶμά μου (τῆς διαθήκης) hieß.

Dagegen könnte man zweifellos einwenden, an dieser Stelle ständen τὸ ποτήριον und οὗτος ὁ ἄρτος einander gegenüber. Wenn man hier auf eine Einleitung des Becherwortes mit τοῦτο τὸ ποτήριον schließen wolle, dann müsse man ebenso auf eine Einleitung des Brotwortes mit οὗτος ὁ ἄρτος schließen. Allein dieser Einwand trägt der Tatsache nicht Rechnung, daß in den Einsetzungsberichten ἄρτος zunächst immer den ganzen Brotfladen — die Mazza — meint, die Jesus als Hausvater zu Beginn der Hauptmahlzeit nahm, darüber das Tischgebet sprach und dann in Stücke brach. Erst über die abgebrochenen Stücke, die ausgeteilt werden sollten, sprach er das Wort: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. Das galt aber nicht in analoger Weise, falls das Becherwort mit τοῦτο τὸ ποτήριον anfang. Hier meinte τὸ ποτήριον den zunächst ungeteilten Inhalt.

C. Zum Sinn von τοῦτο τὸ ποτήριον in der Kultanamnese

Es ist nicht ausgeschlossen, daß im Zusammenhang der vorpaulinischen wie auch lukanischen und paulinischen Kultanamnese das τοῦτο τὸ ποτήριον = οὗτος ὁ οἶνος als Pars-pro-toto-Figur das

⁵² Pesch, Mk, 375 oben.

eucharistische Bechertrinken der Gemeinde als jeweiligen Vollzug des Neuen, durch den gewaltsamen Tod Jesu geschlossenen Bundes meint. Diese Sinngebung könnte auch der Grund gewesen sein, warum der Schöpfer dieser Kultanamnese das ursprüngliche Becherwort, wie es semitisch nahegelegen hätte, nicht einfach umformen wollte zu

hd' ks' 'dmj dlqjm' hdt'
 τοῦτο τὸ ποτήριον τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης

DIE WICHTIGSTEN ERGEBNISSE

1. Es gibt keine zureichenden Gründe für die Annahme, daß die vorpaulinische Kultätologie in Abhängigkeit vom vormarkinischen Abendmahlsbericht geschaffen wurde. Es ist wahrscheinlicher, daß in der Urgemeinde zunächst eine Kultätologie für die Herrenmahlfeier entstand, ehe eine Leidensgeschichte Jesu und ein erzählender Abendmahlsbericht ausgearbeitet wurden. Die vorpaulinische Kultanamnese, die wahrscheinlich aus Jerusalem stammt und auf Zeugenerinnerungen zurückgriff, kann deswegen als Quelle für unsere Kenntnis vom Abendmahlsgeschehen nicht zum Vorneherein ausgeschieden werden.

2. Der erzählende Bericht vom Letzten Mahl Jesu und seiner Abschiedsstiftung entstand kaum ohne den Blick auf die eucharistischen Zusammenkünfte der Urgemeinde. Es kann nicht einfach als unwahrscheinlich gelten, daß die Erzählung vom Letzten Mahl Jesu und seinem Abschiedshandeln ebenso von der eucharistischen Wirklichkeit der Urgemeinde wie vom Herrenmahl markinischer Missionsgemeinden mitgestaltet wurde.

3. Die parallele Gestalt des markinischen Brot- und Becherwortes ist kein sicheres Zeichen späterer Entstehung des vormarkinischen Abendmahlsberichts. Wenn diese Deuteworte auf die religionsgeschichtliche Umwelt Jesu hinweisen und mit den geschichtlichen Umrisen seines Lebens und Sterbens übereinstimmen, kann ihre Ursprünglichkeit nur von ihrem formalen Parallelismus her nicht abgewiesen werden.

4. Die Angabe μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι in 1 Kor 11,25 wie auch der Hinweis auf den Segensbecher in 10,16 läßt die Annahme, das Brotwort Jesu sei anläßlich seines Abschiedsmahls nach der Eröffnung der Hauptmahlzeit durch den Segensspruch über das Brot, das Becherwort aber nach der Einleitung des Schlußabschnitts der Mahlfeier durch den Segensspruch über den dritten Becher Wein gespro-

chen worden, immer noch als das Naheliegendste erscheinen. Nur starke Gegen Gründe könnten diese Annahme erschüttern.

5. Es ist überlieferungsgeschichtlich nicht angezeigt, das Wort Aphiqoman in der jüdischen Pesachordnung und den damit verbundenen Brauch, am Anfang der Pesachfeier eine halbe Mazze ungesäuerten Brotes auf die Seite zu legen oder zu verbergen und sie zum Nachtsch hervorzuholen, in einem messianischen Horizont zu deuten, der auf die Zeit Jesu zurückzuführen wäre. Das genannte Wort kann sprachlich nicht von ἀφικόμενος hergeleitet werden und auf den kommenden und erwarteten Messias hingewiesen haben. So entfällt die Möglichkeit anzunehmen, Jesus habe mit seinem Brotwort zum Abendmahl die Aphiqoman-Mazze auf sich als Messias gedeutet und das Weinwort gleich anschließend zum dritten Becher gesprochen.

6. Das Bundesmotiv wird zum ursprünglichen Bestand der Abendmahlsworte Jesu gehört haben, auch wenn Jesus vorher zu seinen Jüngern nie vom Bund gesprochen hat. Das ist nicht auffälliger als das Reden Jesu von seiner Lebenshingabe für die Vielen, das wahrscheinlich auch erstmals im Zusammenhang der Abendmahlsworte Jesu geschah.

7. Es ist unwahrscheinlich, daß Jesus schon in seinem Urwort zum Becher ausdrücklich vom Neuen Bund gesprochen hat. Dieses Urwort wird deswegen dem markinischen Becherwort mit seinem Hinweis auf den Sinaibund näher gestanden haben als der vorpaulinischen Kultanamnese.

8. Der ursprüngliche Ort des soteriologischen Zusatzes ὑπὲρ πολλῶν war mit überwiegender Wahrscheinlichkeit das Brotwort Jesu. Die Form dieses Zusatzes im paulinischen Becherwort war auch aramäisch oder hebräisch formulierbar.

9. Der soteriologische Zusatz im markinischen und vormarkinischen Becherwort ist wahrscheinlich eine abgeleitete sachliche Verdeutlichung und Ausfaltung des hier ursprünglichen Hinweises auf das Bundesblut Jesu.

10. Die Umwandlung des Urwortes Jesu zum Becher in seine vorpaulinische Form ist leichter zu denken, wenn dieses Urwort keinen soteriologischen Zusatz kannte.

11. Der Satzgegenstand des Urwortes Jesu zum Becher hieß wahrscheinlich: hd' ks' = dieser Becher.

12. Das Urwort Jesu zum Becher lautete wahrscheinlich:

HD'	KS'	'DMJ	DLQJM'
DIESER BECHER IST MEIN BLUT DES BUNDES			